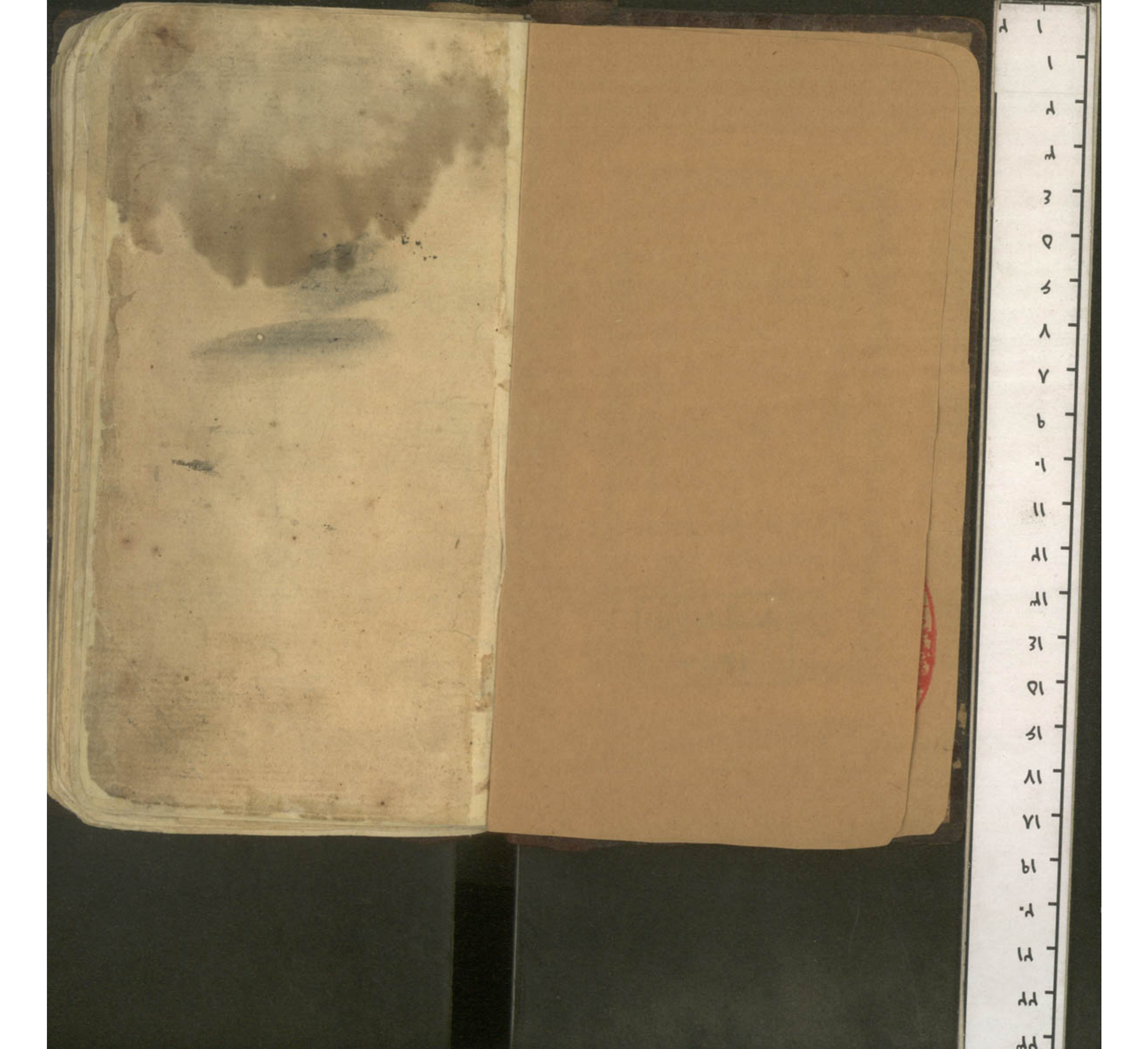
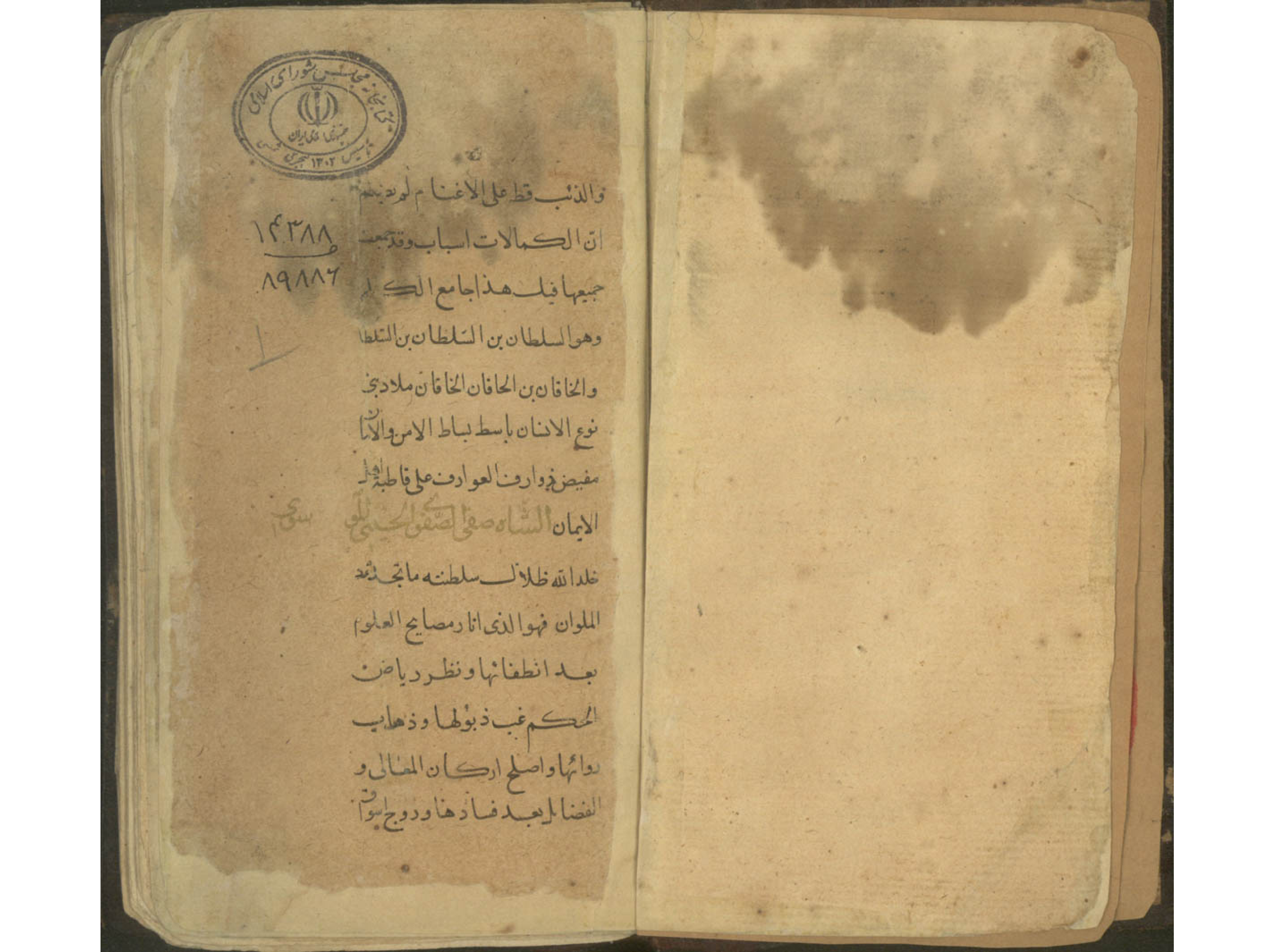






والذئب قط على الاغنام لم يدينهم
ان الكمالات اسباب وقد جمعت
جميعها فيك هذا جامع الكلم
وهو السلطان بن السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان الخاقان ملاذ بني
نوع الانسان باسط بساط الامن والامان
مفيض زوارف العوارف على قاطبة اهل
الايمان الشاه صفى الصفوى الحسينى الموسوى
خلد الله ظلال سلطنته ما تجدد
الملوان فهو الذى انار مصابيح العلوم
بعد انطفائها ونظر رياض
الحكم غب ذبولها وذهاب
روائها واصلح اركان المعالى و
الفضائل بعد فسادها ودوج اسواق

لافاضل والاعالی اثر کسادها
حتی جلبوا بضایع العلوم الی حضرته
من کل فج عمیق وجواثمرات
باسقات عرایس الفهوم الی
سدته من کل بلد سحیق واهدی
ایاها من باب اهداء السحاب القطرة
الی عمان واهداء النمله رجل
الجراد الی سلیمان فان وقع من
خدام حضرته موقع القبول
والرضا فذلک غایة المسئول
ونهایة المنتهی والله سبحانه ولی الاعانة
والتوفیق وتحقیق رجاء الراجین حقیق
وهو المستعان فی نیل الرشاد
وعلیه التوکل والاعتماد

المسئلة الاولی من الکلام فی

التوحید عبارة
عن التصدیق بانه واحد تعالی فی الالهیة وخواصها
من غیر شریک له فیها کما انه تعالی واحد فی ذاته
لا کثرة فیه اصلا بحسب اجزاء من الجنس والفصل و
المادة والصورة والاعراض والابعاض وسایر الوجوه
التی تشمل الوحدة والبساطة ویعبر عن هذا المعنی
بالاحدیة کما انه یعبر عن الاول بالواحدیة ثم ان المستفاد
من کلام المحققین فی الاول ان الصفات التی یعتبر
فیها الوحدة هی الوجوب الذاتی والخالقیة والصنع
علی وجه الکمال والقدرة التامة والمعبودیة بمعنی
استحقاق العبادة وقد یعبر عن ذلک بوجه اظهر
فیقال التوحید عبارة عن التصدیق بان الذات
الجامعة لصفات الکمال التی وضع لفظ الله بازائها
واحدة لا ثانی لها کما یستفاد من الکلمة الطیبة اعنی لا اله الا الله

لنا على تجرده اى على انه تعالى لا تكثر فى ذاته من حيث
الاجزاء انه لو كان تعالى مركبا من جزئين او اكثر
كان ممكنا والتالى باطل اما الاول فلان كل مركب
فهو محتاج الى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج الى
الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير
لا يكون كافيا فى وجوده واما الثانيه فلكونها
خلاف الفرض وايضا لو تركب الواجب فاما ان يكون
كل جزء منه واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله
اولا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى
بالامكان وايضا اما ان يحتاج احد الجزئين
الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم منه امكان
الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر
الموضوع بجنب الانسان ولنا على انه تعالى واحد
ليس الا انه لو تعدد الواجب فاما ان يمكن لاحدهما

ارادة عدم الممكن على تقدير ارادة الاخر وجوده اولا
يمكن فان لم يمكن له ارادة العدم لزم عجزه اذ على
فى حد ذاته ممكن ولا مانع من ارادته الا ارادة
الاخر الوجود وهو معنى العجز وان امكن له ارادة العدم
فيتخالف الواجبان فى اختيار الممكن وجودا لاخر فاما
ان يقع مرادهما معا او لا يقع شئ من مراديهما او يقع مراد
احدهما دون الاخر وعلى كل تقدير يلزم البطلان اما على
الاول فلما فيه من لزوم اجتماع النقيضين واما على
الثانى فلما فيه من لزوم ارتفاع النقيضين مع لزوم
عجزهما واما على الثالث فلما فيه من لزوم عجز احدهما
المنافى لكونه واجبا واذا بطلت التقادير الثلثه
اللازمة على تقدير التخالف فى الارادة بطل تعدد الواجب
المستلزم للتخالف المستلزم لاحد المحالات اذ مستلزم المحال
محال واعترض اولا بانا نختار الشق الثانى قولكم لزم

بناء على تقييد القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف
عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة فانه عجز
بتعجيز الغير اياه وعن الثاني بانهما لو اتفقا في الارادة
فاما ان يصدر الاثر عنهما معا او عن احدهما او لا والاول
محال لما فيه من اجتماع العلتين المستقلتين على المعلول
الواحد وبطلانه واضح وعن احدهما فقط وفيه ترجيح
لاحدهما بتفضل قدرته مع استوائهما في كمال القدرة
وما فيه من تعجيز الاخر فان ميل كل منهما غالب لرجوع
المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة من احد الضدين
امتنع ارادة الاخر قلنا نفرض الكلام فيما اذا استوت
في الضدين وجوه المصالح واعلم ان هذا البرهان
يسمى برهان التمانع وقوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا اشارة اليه وتقريره
من وجهين احدهما ان يراد بالفساد عدم الكون

ويكون المعنى لو تعدد الاله لم تكون السماء والارض
لان تكونهما اما ان يكون بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله
كمال القدرة واما الاخران فلما مر والثاني ان
يراد بالفساد الخروج عما عليه النظام المشاهد
ويكون المعنى لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع
والتغالب فان العادة جارية بوجود التنازع
والتمانع والتغالب عند تعدد الحاكم كما اشير اليه
في قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض فلم يحصل بين
اجزاء العالم هذا الالتيام ويختل النظام الذي
به بقاء الانواع وترتب الاثار ولا يخفى انه لو
حمل الفساد على هذا كانت الحجة اقناعية والملازمة
ظنية عادية على ما هو اللائق بالخطابيات نظرا
الى ان العادة قد جرت بوجود التغالب والتنازع

عند تعدد الحاكم ومثله لا يكون قطعيا بل اقناعيا كما لا
يخفى وقد يستدل على توحيد الواجب بانه لو تعدد
كان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون العارض
اما واجبا وهو باطل لافتقار هذا المعروض في الوجود الى كل
واحد من احاده لان الجزء علة للكل ومتقدم عليه ذهنا و
خارجا تقدما بالطبع والافتقار في الوجود الى الغير
ينافي الوجوب بالذات واما ممكنا وهو ايضا باطل لان
الممكن لابد له من علة فاعلية مستقلة فتلك العلة
اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه
ومتقدما عليه واما خارج عنه وبطلانه ظاهر اذ ليس
هناك شيء يصلح لكونه علة له واما كل واحد منهما
وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر لا يقال
افتقار المجموع الى الواحد الاخر ثانيا في كون كل منهما علة
تامة لانها جميع ما يتوقف عليه المعلول ولا ينافي كونها

فاعلا مستقلا

فاعلا مستقلا الا ترى انهم يقولون ان مجموع الواجب
والمعلول الاول فاعله المستقل احد جزئيه اعني
الواجب مع افتقار المجموع الى الجزء الاخر لانا نقول المراد
من افتقار المجموع الى الواحد الاخر ان احتياج
كل واحد منهما مثل احتياجه الى الاخر من غير تفرقة فلا
يجوز كون احدهما فاعلا له دون الاخر بخلاف
مجموع الواجب والمعلول الاول فان الاحتياج فيهما
مختلف اذ احتياجه اليه من حيث انه علة مادية
فقط والى الواجب من تلك الحيثية ومن حيث انه علة
فاعلية ويمكن ان يقال في ابطال جميع الشقوق
ان فاعل المجموع يجب ان يكون فاعلا لاحد اجزائه
ضرورة انه اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه لم يكن
مؤثرا فيه و في المجموع المفروض ليس شيء من اجزائه
محتاجا الى المؤثر فلا يمكن ان يكون له مؤثر

مستقل لا يقال يلزم مما ذكرت من ان المجموع المفروض
ليس شيء من اجزائه محتاجا الى المؤثر ان لا يحتاج
المجموع المفروض الى علة اصلا اذ لا شيء من اجزائه
محتاج اليها وهذا يقدح في اصل الدليل لا في ابطال
شقوق الترديد انما يجري بعد وضع احتياج
ذلك المجموع الى فاعل مستقل لانا نقول لا شك
في امكان ذلك المجموع كيف وهو مفتقر في الوجود
الى آحاده ومنه يلزم افتقاره الى فاعل مستقل
كما عرفت والمقدمات المذكورة في ابطال شقوق الترديد
انما يدل على امتناع شيء يصلح لعليته لا على انه غير
محتاج اليها وفرق ما بينهما واضح وكون كل واحد من
اجزائه غير محتاج الى علة لا يدل على عدم احتياج
الكل اليها لان حكم الكل الافرادي كليا ومن البين
ان احتياجه الى العلة مع امتناع ما يصلح لعليته يدل على

الكل المجموعي ليس كذلك

امتناع تعدد الواجب وهذا هو الغلط الذي نحن بصدده
على انا نقول احتياج هذا المجموع الى الاجزاء بديهي
فلو تم ما ذكرتم من عدم احتياجه الى علة لزم اجتماع
النقيضين وهذا ناش من فرض تعدد الواجب فل
العلامة الدواني هذا الدليل نسبه بعض المغالطين
الى الغلط وظني ان هذه النسبة غلط لان هذا
الدليل مبني على ثلث مقدمات الاولى ان المجموع
بالمعنى المذكور ممكن وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد
منهما والثانية ان كل ممكن محتاج الى المؤثر وهذه
المقدمة ايضا بينة لا يقبل المنع والثالثة
انه لا شيء من المجموع وكل واحد بمؤثر مستقل
فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين
اذ ليس هناك شيء اخر يصلح لكونه علة له ومنهم من
تكلف منع المقدمة القايلة بان المجموع موجود قابلا

بانه ليس الا الآحاد اعني هذا الواحد وذاك الواحد
غير ان يتحقق هناك شيء آخر هو المجموع وهو
مندفع بان كون المجموع اعني معروض المجموعية
بدون العارض موجودا بديهي فان انتفائه لا يتحقق
الا بانتفاء واحد من آحاده والآحاد بالاسر
ههنا موجوده ولذلك تقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء
آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة
الثالثة شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروا
في صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بدون استعانة
بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو
المشهور فيما بينهم فلو لم يكن سوى الآحاد شيء لم يصدر
عن الواجب ومعلوله شيء ثالث انتهى كلامه لا يقال
لو كان وجود الامرين في الخارج مستلزما لوجود امر ثالث

هو المجموع لزم ان يكون هناك مجموع ثان مركب
من ذينك الامرين والمجموع الاول ولزم ان يكون
هذا المجموع ايضا موجودا في الخارج فان انتفاء
المجموع لا يتحقق الا بانتفاء واحد من آحاده والآحاد
بالاسر هنا موجودة كما ذكرتم في اثبات وجود
المجموع الاول ثم هناك مجموع ثالث ورابع الى
ما لا يتناهى فيلزم من وجود المجموع الاول في الخارج
وجود المجموعات الغير المتناهية فيه وهو محال
لانا نقول وجود المجموع الاول المركب من الامرين
في الخارج مما لا يرتاب فيه لثبوته فيه مع قطع
النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر اما المجموعات
الباقية فلا وجود لها فانه يحصل عند العقل
من تكرر الاعتبار فانه يعتبر امر واحد تارة جزءا
بلا واسطة فيتقدم على المجموع بمرتبة وتارة جزء جزء

فيتقدم عليه بمرتبتين وهكذا ولا يلزم من تعدد
الاعتبار تعدد الموجود الخارجي حتى ان العقل لو اعتبر في
الشيء الواحد الف مرة لم يزد على كونه شيئا واحدا فلا
لو وجد في الخارج امران كالحيوان والناطق يكون مجموعهما
لا محالة امرا ثالثا موجودا فيه بدون فرض فارض واعتبار
معتبر لكن المجموع الثاني الذي احد اجزائه الحيوان فقط
وثانيها الناطق فقط وثالثها مجموعهما ليس امرا زائدا
موجودا فيه مغايرا للمجموع الاول بل هو مجموع اعتباري
يعتبر فيه جزئية الحيوان مرتين وذلك لان المجموع الذي
احد جزئيه الحيوان الناطق في الخارج يحتاج الى جزء اخر
سوى الحيوان الناطق واجزائه ليكون موجودا
في الخارج فلا يجوز ان يكون الجزء الاخر هو الحيوان الذي
كان جزءا من الحيوان الناطق الذي هو جزء منه نعم يمكن
للعقل ان يضم الحيوان الى الحيوان الناطق ويعتبر مجموعهما امرا

الحيوان

للحيوان الناطق لكن هذا التغاير اعتباري فظهر ان وجود المجموع
الثاني بوجود جميع الاجزاء وهو [illegible] والمجموع [illegible] اجزاويه
لان هذه الثلثة يصلح ان يكون اجزاء المجموع هو موجود في
الخارج فوجودها لا يجدي نفعا في وجوده كما فصلناه
ومنهم من طعن في الدليل المذكور وقال ان المتعدد يؤخذ
على وجهين مجملا وهو بهذا الاعتبار يكون
واحدا ومفصلا نحو اللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك
وبهذا الوجه يكون كثيرا ويختلفان في الاحكام كثيرا
مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم احادا
يسعهم فانه اذا دخل واحد بعد واحد منهم الى اخرهم
ثبت دخول الدار للقوم باسرهم بدخول متعددة
ولا يمكن ان يثبت دخول الدار المذكورة لجميعهم معا
وح فنقول ان مجموع الواجبين ان اخذ مجملا معا فعلته
المستقلة هما مفصلا وان اخذ مفصلا فهو بهذا الاعتبار

اثنان كل منهما واجب لذاته وليس هناك ممكن يحتاج الى علة
وانما الموجود في هذه الصورة هذا الواجب وذاك الواجب
وكل واحد منهما مستغن عن العلة وفيه نظر فان الاجمال
والتفصيل انما يوجبان التفاوت في الملاحظة لا في
الامر الملحوظ ولو جاز ان يكون الشيء من حيث التفصيل
علة لنفسه من حيث الاجمال لجاز ان يقال علة مجموع
الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من
حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة
الى علة فاعلية مستقلة وقد اطبق العلماء على خلافه
وانما جاز كون اجزاء الحد على التفصيل علة للمحدود
من حيث الاجمال لان المجمل والمفصل يختلفان في
الوجود الذهني فيجوز ان يكون احدهما علة لذلك الآخر
بحسب ذلك الوجود لكنهما في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح
كون احدهما علة للآخر في هذا الوجود بل نقول الموجب في

هذه الصورة مثلا الف ب فان اريد بكونهما علة م
مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد
كون الكل المجموعي منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه
سواء اريد بالكل المجموعي هما معا مجملا او مفصلا
على انا نقول لا نسلم ان التفاوت في المثال المذكور
من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك
في المحمول فان الكل المجموعي يتصف بان الدار
تسعهم على التفاوت ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين
ومنهم من طعن في الدليل المذكور بمنع احتياج هذا
المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة
القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل مستقل بما
اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين ولا يخفى ما فيه من التخصيص
المقدمة الكلية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا
هذه المقدمة على العقل حكم بها من غير استثناء ولو صح ذلك

لا نفتح باب التخصيص في كل مقدمة عقلية كلية بما عدا صورة

النزاع فلا نسلم شيء من البراهين في شيء من المواد هذا وقد

يورد على الدليل المذكور بالنقض الاجمالي وحاصله ان

الممتنع بالذات متعدد بديهة وفاقا وهذا الدليل

يدل على توحيده فانه يمكن اجراء مقدماته فيه اما

بعينها او بمثلها فيقال لو تعدد الممتنع كان الاثنان

منه اعني معروض الاثنينية اما ممتنعا او ممكنا والاول

بط لافتقاره الى الجزء والثاني ايضا كذلك لان الممكن

سواء كان موجودا او معدوما لا بد له من علة

فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض

او واحد منهما او خارج والكل بط الى آخر مقدمات

الدليل ودفعه فان جريان الدليل فيه انما يتم

لو كان الممتنع بالذات مما يتحقق ويوجد في نفس الامر

حين يكون واحدا او متعددا بسيطا او مركبا محتاجا او

[illegible]

الضد سلمنا ذلك لكن لا نم ان الذهول ينافي ...

وان سلم منافاته لليقين فان المعنى قد يستنبط ...

من كلام مع ذهول المتكلم عنه والسند ... له ...

فانها انما يدل الكلام عليها مع عدم كونها مقصودة من الكلام

وسلمنا ذلك لكن نقول هذا في الضد الخاص الوجودي

اما الضد العام بمعنى ترك المامور به فلا نسلم ذلك

على انه متعقل للآمر حال ... لان المامور لو كان على الفعل

المامور به متلبسا به في ظن ... لامتناع تحصيل

الحاصل فاذن انما طلبه الآمر اذا علم ان المامور متلبس

بضده لا به ... فيكون الضد العام متعلقا للعقد

الامر به والجواب عن ... انا نعلم ضرورة ان ...

بالفعل ايجابا بانه يذهل عن كراهة الضد بل قد

يتفق ايجاب الفعل مع ايجاب ضده فضلا عن ان

يكون لا آمرا ولا ناهيا عنه فان الصلوة في اخر الوقت

الامر لم يطلبه

[illegible]

في احدى زوايا المسجد تضاد الصلوة في الزاوية الاخرى
ومع هذا فالصلوة واجبة فيها على التخيير والى هذا اشار
السيد المرتضى قدس الله روحه في الذريعة حيث
قال فان قيل ايجب عندكم في الامر اذا كان بفعلين او
ان يكون الامر به كارها لتركه قلنا لا يجب ذلك ولهذا
جاز عندنا ان يجمع الضدين بل الاضداد في الوجوب
الا ترى ان المصلي في اخر الوقت هو مخير بين ان يصلي
في اي زوايا البيت شاء والصلوة في الزوايا متضادة
وكل واحدة يقوم مقام الاخرى في الوجوب مع التضاد
انتهى كلامه زيد اكرامه وعن الثاني بان القائل
بكون الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده يريد ان
هذه الصيغة يحصل بها النهي استلزاما وظ
ان ذلك لا يكون مع الذهول كما لا يخفى وقد يقرر
هذا المقام ودليل الاشارة من حيث ان صحة الكلام

فالمانوية والديصانية منهم قالوا ان فاعل الخير
هو النور وفاعل الشر هو الظلمة واحالوا ان يفعل
النور شرا والظلمة خيرا والزمهم الشيخ ابو اسحق وغيره
من المتكلمين افتداء الجاني فانه حسن فان كان
صادرا عن الظلمة فقد ناقضوا مذهبهم وان
كان صادرا عن النور وهو لم يحسن كان قبيحا او سفها
وهو يناقض مذهبهم والمجوس منهم قالوا فاعل الخير
يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون به الشيطان
واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان
فزعم طائفة ان الله استوحش من خر فتج ضده
فتولد من توحشه اهرمن وهو ابليس وقالت طائفة اخرى
بل شك فتولد من شكه الشيطان وزعم اخرون منهم
انه حدث منه عفن فتولد من عفنه الشيطان تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا فالثنوية خالفوا لاهل الاسلام

في هذه المسئلة وفي اعظم الاصول الاسلامية وهو
عمومية القدرة حيث ذهبوا الى انه لا يقدر على
الشر وشبهتهم انه لو كان مبدا الخير والشر واحد لزم
ان يكون الواحد خيرا شريرا وهو محال والجواب منع
اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من
غلب شره فان الاشياء بالنسبة على خمسة احتمالات
احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي
لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه
الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا
وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب
تعالى لما لم يمكن ان يكون مبدا للشر وجب ان يصدر
عنه قسمان من الاقسام المذكورة الثاني اي القسم
الذي ليس فيه الشر والقسم الرابع الذي خيريته
غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير مع

استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة
غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير عليه لظهوره فيمن غلب عليه
شره على انا نعارض مقالتهم ونقول الخير ان قدر على
دفع شر الشرير ولم يدفعه فهو شرير وان دفعه لزم عجز
دافع الشرير وان لم يقدر فهو عاجز عن بعض الممكنات
فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم وقيل يمكن ان
يمنع المقدمة القائلة بانه اذا لم يدفع الخير شر الشرير
مع القدرة عليه فهو شرير لجواز ان يكون عدم دفعه
اياه خيرا محضا لما فيه من الحكم والمصالح كما يقوله المعتزلة
في حق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء
اقول ان حمل ابقاءه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح على
ما ذكره هذا القائل فلعل نفس خلق الشرور والقبائح
ايضا كذلك فلا يكون شرا فافهم ومن المشركين عبدة
الاصنام وعبدة الملائكة وعبدة الكواكب اما الكواكب

فقد اعتقدوا فيها كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة
الامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله بتقريبهم
اياهم اليه ولكن المنجمين اختلفوا على فرقتين احدهما
قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة والثاني
قول من قال انها موجبة والقولان باطلان لانها اجسام
محدثة فلا يكون آلهة لانها محتاجة الى محدث واجب
الوجود واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد
فيها شيئا من ذلك لانها جمادات ومن المشركين اليهود
القائلون بان عزير ابن الله لما احياه بعد موته وكان
يقرأ التورية على ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون
بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل
ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب لو صح النقل من غير
تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع
ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كالابن المتبتل

او قصد التشريف والكرامة وهذا النقل في التورية والانجيل مثل ذلك
في حق امته ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي
والهكم واما الغلاة فقد افترقوا فرقا منهم من جعل امير
المؤمنين الها حقيقة ومنهم من قال انه تعالى حل فيه
ومنهم من قال ان الله تعالى اتحد به ومنهم من قال
انه نبي وهذه الاقوال كلها باطلة فان الله تعالى
ليس بجسم ويستحيل عليه الحلول والاتحاد بطلانهما في
محله وقد بين ان محمدا صلى الله عليه وآله خاتم الانبياء
فبطل قولهم والسبب في غلطهم ما شاهدوه من
معجزاته عليه السلام وتلك المعجزات لا يدل على الوهيتهم
لصدور امثالها عن الانبياء والاولياء ثم الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق
فان طرأ الكفر بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه
عن الاسلام فان قال باثنين او اكثر خص باسم المشرك

لاثباته الشرك في الالهية وان كان متدينا ببعض الاديان
او الكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني
وان كان يقول بقدم الدهر واستناد الحوادث اليه يسمى باسم
الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل
وان كان مع اعترافه بنبوة محمد صلى الله عليه وآله
واظهاره شعاير الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق
خص باسم الزنديق اللهم وصلنا الى طريق الهداية
وباعدنا عن ظلمات الغواية انك ولي البداية والنهاية

المسئلة الثانية من اصول الفقه ان الامر
بالشيء المعين نهي عن ضده اولا اختلف العلماء في ذلك
فاكثر اصحابنا الامامية والمعتزلة واليه ذهب الخضري
والغزالي على ان الامر بالشيء المعين ليس نهيا عن ضده
ولا يقتضيه عقلا وهو مختار الحاجبي وذهب القاضي ابو بكر
الباقلاني وجماعة الى ان الامر بالشيء المعين عين النهي عن

ضده وهو اول اقواله ثم رجع الى انه يتضمنه ويقتضيه عقلا
لا انه عينه وهؤلاء منهم من اقتصر على ذلك الامر ومنهم
يجاوز عنه الى النهي ومنهم من طرد الحكم في النهي فيقولون
ان النهي عن الشيء المعين امر بضده وعلى الوجهين المذكورين
فهل الحكم مختص بامر الوجوب او يشمل الندب ايضا حتى
يكون الامر به نهيا عن ضده تنزيها ذهب الى كل طايفة
وهل الخلاف في المسئلة في الضد العام المنافي للمامور
به لانه نقيضه وهو تركه وعدم الاتيان به او في الضد
الخاص وهو المعنى الوجودي الجزئي للمامور به
بالعرض كالاكل والشرب ونحوها بالنسبة الى الصلوة و
محل الخلاف ليس صيغة الامر نفسها فانه لا يشك
احد ان قول القايل افعل غير قوله لا تفعل كيف وهما
نوعان من الكلام الطلبي مختلفان بحسب الاسم وانما الخلاف
في المعنى بمعنى ان النهي عن الضد هل يحصل بصيغة الامر بذلك

الشيء ويعبر عنهما بعبارة واحدة من غير ان يحصل نهي
صريح من الشارع عن ذلك الضد حتى ان قوله قم له
مفهومان احدهما طلب القيام والآخر ترك القعود
فهو دال على معنيين وهذان المعنيان المفهومان منه
متحدان او احدهما غير الآخر ولا يحصل استدل الاولون
بانه لو كان مأمورا بالشيء المعين من دون ان يكون منهيا عن فعل الضد
ويفعل الكف عنه واللازم باطل اما الملازمة فلان الكف
عن الضد هو المطلوب من ذلك النهي ويمتنع ان يكون ذلك
مطلوبا من الآمر بالشيء ولا يكون ذلك الا بتعقل مفرديه
وهما الضد والكف عنه واما بطلان اللازم فلانا
نقطع بصحة الامر بالشيء المعين مع الذهول عن الضد
وعدم خطوره بالبال واعترض عليه بانا لا نسلم الذهول
عن الضد كيف والكلام على تقدير كون الامر للوجوب
فالآمر حال الامر موجب للفعل ولا معنى لايجاب الفعل الا

واما ما يلزم من عدمه فكان لو كان متحققا في نفس الامر متصفا بصفة
التركيب والاجتماع وليس فليس على انا بعد التسليم نختار الشق
الثاني وهو ان المؤثر في عدم المجموع واحد منهما فقولك
هذا باطل لافتقاره الى الجزء الآخر قلنا هذا صحيح في
المركب الموجود اذ وجود المركب موقوف على وجود كل من اجزائه
واما في المعدوم فلا فان عدم المركب موقوف على عدم
الاجزاء لا على المعين ولا يتوقف على عدم كل جزء من
اجزائه واعلم ان التوحيد يمكن اثباته بالدليل
السمعي كما ورد به القران العظيم على لسان النبي الكريم
فاعلم انه لا اله الا الله انما الهكم اله واحد
وكاجماع الانبياء ولا محذور في اثبات التوحيد
بذلك لان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة
المعجزات لا يتوقف عليه فيجوز التمسك بالادلة
السمعية فيه وما نقل من ان السعد يستلزم الامكان

كما يعلم من ادلة التوحيد فما لم يعرف ان الله تعالى
واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت
اثبات البعثة والرسالة فليس بشيء لان غايته
استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته
معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم
الفرق بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته ثم ان المشركين
المخالفين في التوحيد فرق شتى منهم الثنوية
الذاهبون الى ان المدبر في العالم هو النور والظلمة
وانهما امتزجا بسبب ما اتفاقا فحدث هذا العالم
وفساد هذا القول ظ لانهما اما جسمان او عرضان
وعلى التقديرين فهما محدثان فلا بد من صانع غيرهما
وقالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الله
تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر اذ الواحد
لا يكون خيرا شريرا فلا بد للشر الواقع منه من امر

يتوقف على ذلك في دليل ... شارح بخلاف ما نحن فيه
فانه لا ضرورة تدعو اليه وعن الثالث بان مع الامر بعد
علمه بتلبس المأمور بالفعل يطلب منه استمرار
ذلك الفعل في المستقبل لا في الحال ومن في الضرب
حال الضرب انما يريد منه الضرب في الاستقبال
لا في الحال فاين تحصيل الحاصل او تعقل الضلال
سلمنا ان الامر انما يطلب الفعل المأمور به مع تلبس
المأمور بالضد لكن كف المأمور عن المأمور به و...
اذ هو معلوم بالمشاهدة ولا احتياج للامر الى تعقل
الضد عند الامر به بل علم علمه بالتلبس بالمأمور
به كما استدل القاضي على ما ذهب اليه بان من
ضرورة الامر بشيء ان يكون ناهيا عن ضده اذ لم
يقم دليل على اقتران شيء آخر بامره دل على انه ناه بما هو
آمر به فتأمل وبهذا علمنا ان السكون عين ترك الحركة

فطلب السكون عين طلب ترك الحركة وشغل الجوهر بحيز انتقل
اليه عين تفريغه للحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين
البعد من المشرق فهو فعل واحد بالاضافة الى المغرب
بعد وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة
الى آخر تفريغ فكذلك هيهنا طلب واحد بالاضافة
الى السكون امر والى الحركة نهي فعل وقد يدل على ذلك
ايضا بانه لو لم يكن الامر بالشيء نهيا عن الضد لكان غيره
فح فيكون اما مثله او ضده او خلافه ومحال كونه
ضدا او مثلا لان الضدين والمثلين مما يمتنع اجتماعهما
في محل واحد واجتماع الامر بالشيء والنهي عن ضده
غير ممتنع لجواز ان يقوم ولا يقعد ويتحرك ولا يسكن
من غير قصور ولو كان خلافه لجاز اجتماعه مع ضده
فان احد الخلافين يجوز اجتماعه مع ضد الآخر بذلك
حكم الخلافين كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامع البياض الذي

هو ضد السواد

هو ضد السواد كما تجامع السواد ونحن نعلم قطعا امتناع
اجتماعهما كيف وضد النهي عن الضد هو الامر بالضد واجتماع
الامر بالشيء مع الامر بضده محال لانهما اما نقيضان فيكون امرا
بالمتناقضين او متنافيان فيلزم الامر بالمتنافيين وفي
ذلك تكليف بالمحال والجواب اما عن الاول فيمنع لزوم ضرورة
الامر بالشيء ان يكون ناهيا عن ضده بل يجوز ان يكون امرا بضده
ايضا فضلا عن ان يكون لا آمرا ولا ناهيا وقد يغفل عنه وعن
الثاني فيمنع الملازمة القائلة انه لو كان خلافا لجاز اجتماعه
مع ضده فوقوله ذلك حكم الخلافين قلنا لم كيف
والخلافان قد يكونان متلازمين كالعلة والمعلول
فيستحيل وجود احدهما مع ضد الآخر وان لم يكونا متلازمين
فقد يكون كل واحد من الخلافين ضد ضد الآخر
كالظن والوهم فانهما ضدا العلم ولو اجتمع احدهما
مع ضد الآخر اعني العلم لزم اجتماع الضدين وهو محال وربما

استدل بعضهم بان الواجب يعني فعل المامور به لا يتم
الا بترك ضده لان الاشتغال بالضد مستلزم لترك
الواجب وهو حرام وترك الضد هو الكف عنه ومباينه
ثم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد واجب
وهو معنى النهي والجواب ان نقول ان اردت باستلزام
ترك الواجب الاقتضاء والعلية فممنوع وان اردت به
مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي ليكون اطلاق
الاستلزام عليه على سبيل التجوز منعنا ان مستلزم
ترك الواجب بهذا المعنى حرام وتوضيحه ان الملزوم
اذا كان علة اللازم لم يبعد ان يكون تحريم اللازم مقتضيا
لتحريم الملزوم فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة واما اذا انتفت العلية بينهما
بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم
اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم

التضاد

تحريم الآخر لا يقال تضاد الاحكام يوجب عدم اجتماع حكمين
منها في امرين متلازمين كيف ما كانا لانا نقول التضاد يوجب
استحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد لا في مواضع متعددة
على ان ذلك لو استتب لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وبيانه
ان التلازم بين امرين لو كان مانعا من اجتماع حكمين فيهما
بناء على ان المتلازمين كالشيء الواحد وتضاد الاحكام
يمنع الاجتماع في الشيء الواحد فلا جرم يلزم عدم اجتماع
حكمين في متلازمين فاذا اقتضى الواجب تحريم تركه وكان
الترك ملزوما للفعل من افعال فلا بد من عدم زوال
الحكم عن ذلك الفعل ووجب ان يتحد مع الترك في التحريم
ان كان وهذا هو الكعبي حيث نفى المباح نظرا الى ان كل
مباح ترك حرام فالسكوت ترك القذف والسكون
ترك القتل وكل ترك الحرام واجب فالمباح واجب ومن هنا ترى
الغزالي واكثر الاصوليين يقولون ان من ذهب الى هذا المذهب

مطلب

يلزمه تضايع الكعبي على ان هذا القول يستلزم
ان يكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وذلك
لانه تعالى نهى عن الزنا وامر بالصلوة فلو فعلهما
معا كان ذلك المفعول مامورا به منهيا عنه وكان يلزم
ايضا ان يكون احد تاملني امر الغاصب بالخروج من احدى
بابي بعض الدور ان يكون ناهيا لخروجه من الباب
الاخر كما نهاه عن التصرف في الدار وبعد اللتيا
والتي نقول المراد بمقدمة الواجب ما يكون ذريعة
ووسيلة الى فعله وحيث لا يمكن فعل المامور
به الا بترك اضداده يكون ترك ضد المامور به
ذريعة بحكم ضرورة الوجود من حيث انه لا يمكن
الاتيان بالواجب الا مع تركه بحكم ان مناط الطلب
به حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود
اذا امتثل له ثم تجمع كان ممتثلا له لانه لم يومر الا بايجاد

القيام وقد اوجده ومثل ذلك يجب بدلالة العقل على
وجوبه من حيث هو ذريعة لا انه بذلك الايجاب
وهذا غير ما اردتم اثباته من كون الامر بعينه يستلزم
ذلك واعلم ان الفرق في الحكم المذكور بين الامر والنهي
حتى يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده وليس النهي عن
الشيء امرا بضده كما ذهب اليه جماعة ليس بجيد وان
الصواب عدم الفرق بين الامرين في شيء من الحكمين لاشتراك
الدليل السابق منهما كما لا يخفى هذا خلاصة ما ذكره القوم
في المسئلة المذكورة مع زوايد اضفناها والذي يقتضيه
النظر الصحيح ان نقول لا ينبغي الريب في كون الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده العام الذي هو ترك المامور
به اذ هو نقيضه حقيقة ومناف له بالذات فاللفظ
الدال على الامر به دال على النهي عن عدمه اما المنع منه
وذلك لان من امر غيره بفعل انما اراد منه امتثال الامر بحيث

لا يكون منه ترك وعدم ايقاع وهو خلط من الطرفين
اللفظ ويقرب ان يكون المنازع في ذلك كالمكابر
والدلايل المذكورة على النفي انما يجري في الاضداد
الخاصة كما لا يخفى على من تدبرها لا في الضد العام
الذي هو نقيض المامور به اعني تركه وعدم الاتيان
به لان الضد العام لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة
فان الماهية الكلية لا تحقق لها الا في ضمن فرد من
افرادها والمطلوب بالنهي هو الكف عن الفعل وهو انما
يكون بعدم ابراز شيء من افراده الخاصة الى الفعل
الوجود والا لم يتحقق الكف عن الفعل لتحقق الاتيان
به في ضمن فرد ما وهو خلاف مقتضى النهي واذا كان
المطلوب من النهي الكف عن الفعل دائما وهو لا يتاتى
الا في ضمن الكف عن جميع الافراد فكانه نهي عن جميع الافراد
التي هي الاضداد الوجودية الخاصة وهذا كان الامر

بالكلي ليس امرا بشيء من الجزئيات اذ ليس خصوص شيء منها
ملحوظا حتى يتعلق الامر به وانما تعلق بالطبيعة من حيث
هي ووجب فرد ما من حيث ان ابراز الكلي الى الفعل
الوجود لا يمكن الا في ضمنه من باب المقدمة فكذا
النهي عن الامر الكلي يوجب النهي عن جميع الافراد من باب
المقدمة وح نقول انا اعترفتم بكون الامر بالشيء نهيا
عن تركه العام يلزمكم الاعتراف بانه نهي عن الضد الخاص
وانتم تنكرونه فان قيل من اين ثبت ان المطلوب من النهي
عدم ابراز شيء من الافراد الخاصة الى الوجود وهلا كان
مثل الامر في ان المطلوب به الكف عن الامر الكلي من حيث هو من
غير ملاحظة فرد قلنا لان الكف عن الامر الكلي من حيث
هو انما يكون بالكف عن جميع الافراد والا لم يتحقق الكف
اذ يوجد الامر الكلي في ضمن الفرد الموجود منها ومن هنا
يشعر بهم يقولون ان النهي للدوام بمعنى تنفيذه في الاتيان

هي جميع المتروكات حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان المطلوب
منه دوام الانتهاء عن الفعل ولو وقع منه مرة كان
عاصيا وهو انما يتم مع ابقاء شيء من افراد الفعل الى
تبعة الوجود بخلاف الامر فان المقصد منه ايجاد الفعل
وهو مما كان يتأتى بفرد ما كان ذلك كافيا في امتثال
لانا نقول هذا نظير شبهة الكعبي الدالة على نفي المباح
راسا فانه زعم ان ترك الحرام واجب والترك الكلي
انما يتحقق في ضمن الافعال المباحة فيكون واجبة
لانها مما يتوقف عليها الواجب وينتفي المباح وانتم
تقولون ان ترك الواجب حرام ولا يتخلص من ذلك
الا بترك جميع الاضداد الخاصة للواجب التي يتحقق
الترك في ضمنها ونحن نبين الجواب عن الاول ليظهر منه
الجواب عن الثاني فنقول قوله ترك الحرام الواجب
انما يتحقق في ضمن الافعال المباحة فيكون واجبة

عدم ظ

وينتفي المباح قلنا هذه الافعال المباحة مقارنات
للترك وكما انها تقارن الترك تقارن الافعال الواجبة
والمندوبة فهي ليست مما يتوقف عليها ترك الحرام
وانما التوقف ان فارقته في الوجود الخارجي ولم ينفك
عنه فيه لانه لا يعني بكون الشيء مقدمة لشيء الا
توقف فعل ذلك الشيء عليه وهنا كذلك فان ترك
الحرام يتوقف على احد الامور المذكورة لانا نقول
اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود
القدر المشترك بين افعال اما المباحة او الواجب
او المندوب او المكروه بناء على انها موانع لحصول
فعل الحرام وبين عدم شرائط فعل الحرام كحصول
ارادة الاقدام عليه لان علة عدم المعلول عدم العلة
التامة للوجود ومن جملتها عدم المانع ووجود الشرط
فاذا لم يتحقق منا ارادة الاقدام على الزنا مثلا لم يتحقق

في تحصيل الكف عن ارتكاب الحرام الى تحصيل المانع الذي
هو فعل المباح مثلا اذ تحصيل الملطا الذي هو ترك الحرام
من جهة اخرى وهي انه لم يحدث فينا ارادة الاقدام
عليه التي هي من شرايط الفعل مع فلو اشتغلنا بمباح
او واجبا ونحو ذلك كان من جهة انه مقارن
له بحسب الاتفاق لا من جهة ان ترك الحرام متوقف
عليه فانا لو فرضنا عدم الاشتغال به كان ترك الحرام
بحاله لعدم حصول شرطه الذي هو ارادة الاقدام على فعله
فظهر ان فعل المباح ليس مما يتوقف عليه ترك الحرام
حتى يكون واجبا وانما فعل المباح مقارن
لذلك الترك داخل معه في الوجود فاندفعت شبهة
الكعبي ومثل ذلك يجب عما ذكرتم فنقول المنهي عنه
حقيقة انما هو ترك الفعل واتفق مقارنته
الوجودية الخاصة معه في الوجود الخارجي

عن احدهما فلا تكون داخلة تحت النهي لان النهي عن
احد المتقارنين لا يوجب تعدي النهي الى المقارن الآخر
على انه لو سلم ذلك ومتى تكون لم يدل على ما ادعوه
من دلالة اللفظ بل يدل عليه وانما يثبت ذلك بدلالة
العقل من حيث انه ذريعة ووسيلة الى الكف
عن الترك ومثله مما علم بدليل من خارج ولا نزاع
في مثله واعلم ان القايل بكون الامر بالشيء نهيا عن
ضده الخاص له تفصيل وهو ان الضد الخاص ان كان
غير واجب كان منهيا عنه كما ذكر وفي صلوة الجمعة
بالنسبة الى السفر بعد الزوال معللين بانه مامور
بها فيكون منهيا عن السفر وان كان واجبا
فلا يخلو من ان يكون الوجوب فيهما معا على نهج واحد
من التضييق او في احدهما موسعا وفي الآخر مضيقا
وعلى الاول فالحكم فيها التخيير لان غرض الشارع من التكليف

[illegible]

امام

بينهما لا ايقاعهما معا في وقت واحد او ايقاع احدهما
والاول تكليف بما لا يطاق نعين الثاني مثلا اذا امر الحكيم
عبده في وقت واحد بالكتابة والنساجة فان ايقاعهما
ولعل على تخيير العبد فيهما اذ هو لا يريد فعلهما في وقت
واحد لانه حكيم عادل ومعلوم ان العبد لو تركهما
معا لزمه العقاب بانك اذا لم تتمكن من فعلهما معا
فهلا فعلت احدهما اذ ليس من السيد الحكيم الامر بهما
عبثا اللهم الا ان يكون احد الواجبين المضيقين
اهم في نظر الشارع من الاخر فانه حينئذ يجب تقديمه
كالصلوة المضيقة وتخليص الغرقى وعلى الثاني وهو ان يكون
احدهما موسعا والاخر مضيقا فههنا يحتمل تقديم [illegible]
المضيق حتى لو خالف في ذلك واتى بالموسع كان باطلا لان الوجوب بين
ان اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب
المضيق لزم تكليف ما لا يطاق والاخر [illegible]

عن كونه واجبا موسعا فيكون الوجوب حاصلا في المضيق
دون الموسع فلا يكون ممتثلا مع الاتيان به ويحتمل
الاجزاء وان قدم الواجب الموسع لبقاء الوجوب
وههنا فائدة بين وجوب تقديم بعض الواجبات على بعض
وكونه غير شرط في الصحة اذ لا امتناع في ان يقول الشارع
اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق احدهما وتوسعه
وفرض وانك ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت
من الاثم وان قدمت الموسع امتثلت واثمت في المخالفة
فلا لزوم لتكليف ما لا يطاق على هذا التقدير نعم لا يخفى
عليك ان بعض الاصحاب بنى عدم الاجزاء هنا على كون
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص ويحكمون
بفساد الصلوة في المسجد في سعة الوقت مع وجوب ازالة النجاسة الكائنة فيه بعد حصول العلم
على الفور ويحكمون بصحة الصلوة في الوقت مع وجوب ...
وبقاء الدين على الفور معللين ذلك بان البطلان ينبني
على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص وهو عندي

ثابت فلا يلزم التبطل في شيء من الصورتين وهذا اختلف كلامهم
في التعبير عن هذه المسئلة فبعضهم قيد المامور به بكونه
مضيقا حتى لو كان موسعا لم يتحقق النهي وبعضهم اطلق
والتحقيق ما ذكرناه وعلى الله التوفيق ومنه الهداية
الى سواء الطريق **المسئلة الثالثة** من اغتسل فاذا احدث
المجنب في اثناء الغسل حدثا اصغر فقد اختلف اصحابنا
في حكم ذلك على ثلثة اقوال احدها وجوب اعادة الغسل
من الراس ذهب اليه الشيخ في ط وابن بابويه والسيد في م
في اكثر كتبه الثاني الاتمام فقط من غير انضمام
وضوء اليه ذهب الى ذلك ابن البراج وابن
ادريس وبعض اصحابنا الثالث اتمام غسله وانضمام
الوضوء اليه لحدثه الاصغر ذهب اليه السيد
المرتضى وجماعة من اصحابنا والاصح من هذه الاقوال
الاول اعني وجوب الاعادة من الراس فقط لنا على ذلك

ان الحدث الاصغر لو وقع بعد كمال الغسل ابطل حكم
الاستباحة فلان يبطل حكمها لو وقع بعد فعل بعضه بطريق
اولى واذا بطل حكم الاستباحة فلا بد من طهارة لاجل
حصولها فهي اما الوضوء او الغسل والاول باطل لانه جنب
فانه ما لم يقع منه الغسل تماما لم يحكم بارتفاع جنابته
ولهذا لو اخل بلمعة يسيرة من بدنه لم يرتفع الحدث
لان مجموع الغسل مؤثر تام في الاستباحة فيكون البعض
مؤثرا ناقصا فيها لانه جزء العلة التامة فيمتنع ان يكون
علة تامة والجنابة لا ترتفع بالوضوء اجماعا فتعين
الثاني وهو المطلوب والاعتراض عليه بان الاستباحة قد تحصل
بالوضوء وقد تحصل بالغسل فالاصغر يبطل الاباحة
الحاصلة بالغسل اذ لو ابطل الاصغر الاباحة الحاصلة بالوضوء لا الاباحة الحاصلة
بالغسل لاوجب الغسل فان الناقض والموجب واحد كما
تقرر في محله والاجماع على ان الحدث الاصغر لا يوجب الغسل

وانما يوجب الوضوء ليس بشيء فانا لم ندع ايجاب الغسل
بالاصغر بل قلنا ان الموجب للغسل هو الحدث الاكبر الرافع
مع فعل البعض المنتقض بالحدث الاصغر اذ لابد لرفعه
من طهارة وليس الوضوء فهو الغسل وهذا الدليل
كما دل على وجوب اعادة الغسل من الراس دل على بطلان
القولين الاخرين اعني الاتمام والوضوء والاتمام فقط
لما عرفت من بطلان حكم السابق والباقي ليس بمؤثر
في ارتفاع حكم الجنابة والوضوء لا يرفع حدث الجنابة
واستدل الشهيد في الذكرى بان الحدث ناقض للطهارة
بعد الكمال فقبله اولى وانتقاضه يبقى على حكم الجنابة الموجبة اولى
للغسل ثم قال ويشكل بانه بعد الكمال اثره ايجاب
الوضوء لا غير فليكن كذلك قبله ويبقى على
حكم الجنابة بتعدد الحدث محل النزاع فلذلك اوجب المرتضى
الوضوء بعد الغسل وخرج ابن الجنيد الاقتصار على الاتمام

الغسل لانه لا اثر للاصغر مع الاكبر ووافقني بالاعادة
ثم نقل الوضوء وهو يشعر بتوقفه والاقرب بزوال
لامتناع الوضوء في غسل الجنابة عملا بالاخبار
المطلقة وامتناع خلو الحدث عن اثر هنا مع تاثيره بعد
الكمال انتهى كلامه زيد اكرامه اقول الاشكال لا يتوجه
على ما قررناه فان الحدث لو وقع بعد كمال الغسل ابطل
حكم الاباحة فلان يبطل حكمها بعد بعض الافعال بطريق
اولى ويتجه منع ان لا اثر له في هذه الصورة فهو غير
مسموع ومع ارتفاع الاباحة يتعين الغسل فان ارتفاع ع
اثره بالوضوء مع بقاء الجنابة باطل لانه لا يرفع حكم الجنابة
لا يقال لا نم ان الغسل يرفع الحدث الاكبر والاصغر معا وانما
يرفع الحدث الاكبر الذي نوى المكلف ارتفاعه وهذا الخارج
عن مجامعة الحدث الاصغر كان رفعه مخصوصا بالاكبر وان سلم
للاصغر اثر لكن اثره يرتفع على جهة الاستتباع لا بالوجوب بنية رفعه
على جهة الاستتباع لا ٩

للحدث اما لكل اثر ما نوى سلمنا ذلك لكن عدم تاثير ذلك
البعض المتقدم من الغسل في رفعه يقتضي وجوب الوضوء
للحدث لا اعادة الغسل الا اذا كان الاصغر هو موجبا للغسل
لان الناقض والموجب واحد لانا نقول ان ارتفاع الحدث
الاصغر بالغسل مما انعقد عليه الاجماع وان كان في صورة
في الاحداث ان يكون لكل واحد منها سببا تاما في
مسببه وتفصيله انه لما دلت الادلة وانعقد
الاجماع على ان الاحداث المعلومة اسباب في وجوب
الطهارة ثبت لها الحكم سواء تعددت ام اتحدت
ولا معارض لذلك في غسل الجنابة الا تخيل الاكتفاء
بالغسل لو اجتمع الاكبر والاصغر او وجد الاكبر خاصة
فيقتضي عدم وجود الفرق بين وجود الاصغر وعدمه
ولا حقيقة لهذا الخيال فان التداخل قد ثبت في المتباينين
في العقوبة في صورة اجتماع احداث كثيرة توجب الوضوء ثم اكتفاء

بوضوء واحد باعتبار ورود النص فيه فلو ثبت
في صورة دخول الاضعف تحت الاقوى حيث يرد به الشرع ايضا
كما في غسل الجنابة مع مجامعة الحدث الاصغر بطريق الاولى
ومن هنا يعلم ضعف نية الاصغر في الغسل على تقدير
ارتفاعه فانه لا يجب نية رفع جميع الاحداث اذ الاتم
ليس المراد رفع حقيقة الحدث الخارج فان الحدث الواقع
لا يمكن ارتفاعه بعد وقوعه وانما المراد ارتفاع حكمه وهو
قدر مشترك بين جميع الاحداث ومعنى واحد تعددت
اسبابه وظاهر ان ارتفاعه يستلزم ارتفاع جميع الخصوصيات
واما القول بان اللازم من ارتفاع تاثير ما مضى من الغسل
وجوب الوضوء خاصة لا اعادة الغسل فمدفوع بان ارتفاع
تاثير ما مضى يوجب بقاء حكم الجنابة فلا بد من الغسل
اذ الوضوء لا يرفع حكم الجنابة وبان الاجماع منعقد على عدم
مجامعة الوضوء لغسل الجنابة والا لم يكن لنا عدول عنه وهذا لا يوجب

اعادة الغسل لو عرض الحدث الاصغر في اثناء غسل
يجامعه الوضوء كغسل الحائض بل يكفي باعادة الوضوء
فان قلت يلزم على ما ذكرتم من الدليل اعادة الغسل
لو وقع الحدث الاصغر بعده قبل الوضوء في صورة
اجتماعهما كغسل الحيض ونحوه اذ المجموع يحصل به
الاباحة فلو وقع الحدث الاصغر في اثنائه ابطل حكم
السابق والباقي غير كاف في ارتفاعه فيجب الاعادة
من الراس فكيف يقولون بالاكتفاء بالوضوء
قلت هذا قد يرى في الظاهر حتى ان بعضهم ذهب اليه
فاوجب اعادة الغسل من راس لو تخلل حدث
اصغر بينه وبين الوضوء زعما منه عدم ارتفاع الحدث
الاكبر بالغسل فقط بناء على ان لكل من الطهارتين
مدخلا في رفع كل من الحدثين فكل منهما موثر ناقص
في ارتفاع الحدث ثم انما اجاب عنه بعضهم بان

الاجماع

الاجماع قد انعقد على جواز الصوم بالغسل خاصة مع توقفه
على رفع الحدث الاصغر كعن الس وكذا جواز اللبث في المساجد
وقراءة العزائم وغيرهما مما لا يتوقف على جواز فعله على
ارتفاع الحدث الاصغر فدل هذا على ان الوضوء لا دخل له
في ارتفاع الحدث الاكبر والا لم يجز شيء من تلك الافعال
بدون فعله ولهذا ان ما يتوقف جوازه على رفع الحدث
الاصغر كالصلوة والطواف لم يجز الا مع الوضوء وفيه
ان الخصم قد لا يساعد على الاجماع المذكور وكيف
يتاتى دعوى الاجماع مع وجود المخالف والحق
ان القول بالاعادة في غير غسل الجنابة خيال ضعيف
نشا من قلة التامل وكشف الغطاء عن حقيقة الحال محتاج
الى بسط في المقال فنقول قد اشرنا سابقا الى ان الاصل
في الاحداث ان يكون كل منها سببا تاما موثرا في مسببه
على الاستقلال لا على الاجتماع الا ان الاجماع قد انعقد على ان الداخل

في صورة الجنابة فاكتفى بغسل واحد وان كان هناك
احداث متعددة متساوية او متفاوتة بالقوة
والضعف وكذلك غيره من الاغسال لعدم اجتماع
فيه فعلى هذا الغسل في الجنابة كاف في حصول الاباحة
رافع لكلا الحدثين اما غيره فالغسل فيه رافع لحدث
الاكبر فقط فلا بد من الوضوء لارتفاع الحدث الاصغر
وح فلو وقع بعد تمام الغسل حدث اصغر كان غير مؤثر
في بطلان الغسل اذ حكمه مستمر باق مع المكلف ظهر او لم يظهر
فظهوره لا يزيد على عدم ظهوره في الاقتضاء لعدم
تداخل الاحداث هنا بخلاف غسل الجنابة فان الاحداث
فيها لما تداخلت لم يظهر مقتضاها الا بعد وقوعها
فان وقعت في الاثناء ظهر حكمها وابطلت حكم السابق
من الغسل وان لم يقع ارتفع حكمها فان قيل فعلى هذا
لو وقع الحدث الاصغر في اثناء الغسل لم يلزم اعادة الغسل

لعدم تاثيره في شيء قلنا الامر كذلك فان الحدث الاصغر
لما كان حكمه مستمرا مع المغتسل لم يؤثر الغسل في رفعه فكان
وقوعه في الاثناء لا يزيد على عدم وقوعه لاستمرار
حكمه بخلاف الغسل في غسل الجنابة ومن هنا ذهب العلامة
في بعض كتبه الى اعادة فقط في غسل الجنابة والاتمام
والوضوء في غيره من الاغسال لو وقع حدث اصغر
في الاثناء ومبناه ما ذكرناه واعلم ان الشهيد ره
ذكر في الذكرى عن بعضهم انه اكتفى باعادة الغسل مع
وقوع الحدث الاصغر في اثناء المغتسل عن جنابة مروي
عن الصادق عليه السلام في كتاب عرض المجالس
للصدوق ره وليس غرضه من ذلك الا اثبات انه استدل
بتلك الرواية فان مثلها لا اعتبار بها لعدم العلم
بصحة طريقها بل لما كان الظاهر انه ليس في المسألة نص عن ائمة
الهدى عليهم السلام وذكر بعض العلماء ان في اعادة رواية في الكتاب

الدنيا واليه ذكرها على جهة الارشاد والبيان لا على جهة
والبرهان والله اعلم بحقيقة الحال واليه المرجع والمآل

المسئلة الرابعة من التفسير قال الله تعالى

في كتابه المنزل على نبيه المرسل واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ
منها عدل ولا هم ينصرون اتقوا امر من قولهم وقى
فاتقى والوقاية في اللغة فرط الصيانة والتحفظ ومنه فرس
واق وهذه الدابة تقي من وجاها اذا اصابها ظلع
من غلظ الارض ورقة الحافر وفي الشريعة المتقي
يقال للذي يقي نفسه تعاطي ما يستحق به العقوبة
من فعل او ترك وقد اختلف في الصغاير هل
يعتبر اجتنابها في صدق اسم المتقي ام لا فقيل نعم
لان فرط الصيانة يقتضي ذلك ويؤيده قوله صلى الله
عليه وآله وسلم لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين

حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس وقيل لا يعتبر لانها
تقع مكفرة عن مجتنب الكباير ولا يخفى ان الاصرار
على الصغاير كبيرة فيندرج في الاجتناب ومرجع الخلاف
في ذلك الى ان ما يستحق به العقوبة هل يتناول الصغاير
ام لا فمن ذهب الى التناول قال احتياجها الى التكفير
دل على كونها سببا لاستحقاق العقوبة ومن اختار
عدمه تمسك بانها لما وقعت مكفرة لم يظهر للاستحقاق
بها اثر فكانه لا استحقاق فلا يندرج فيما يستحق به العقوبة
عند الاطلاق والشفاعة من الشفع الذي هو ضد الوتر
كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا
بضم نفسه اليه والعدل الفدية وقيل البدل واصله
التسوية سمي به الفدية لانها سويت بالمفدي والظرف
مفعول به على سبيل المجاز العقلي والمراد اتقوا الحصول
فيه من الحساب والعقاب والشدايد او اتقوا عذاب ذلك اليوم
شيئا

اما مفعول به لتجزى بمعنى تقضى اى لا تقضى نفس عن نفس شيئا
من الحقوق كما فى الدنيا تقضى الرجل عن غيره او مفعول
مطلق له والمعنى لا تجزى شيئا من الجزاء اى قليلا منه
كقوله تعالى ولا يظلمون شيئا ومن قرا بضم التاء فلا بد
من الجزاء اذا اغنى عنه نصبه على المصدر لان اجزاء
لانه لا يتعدى بنفسه بل بعن فلا يكون الا بمعنى
شيئا من الاجزاء وربما يقال ان اجزا بمعنى كفى
قال الشاعر فاجزات امر العالمين ولم يكن ليجزى
الا كامل وابن كامل وح يحتمل كونه مفعولا به او
والجملة الفعلية المنصوبة المحل صفة ليوما والعايد
الى الموصوف فيها محذوف تقديره لا تجزى فيه
وحذف الجار والمجرور سايغ عند سيبويه والاخفش
وعليه ما انشده ابو على تروحى اجدر ان تقيلى
اى مكانا اجدر بان تقيلى فيه ومن لم يجوز حذف العايد مكانا م

المجرور فى الاتساع فيه فاجرى مجرى المفعول به بعد
حذف الجار قال امرؤ القيس لا رب يوم صالح قد شهدته
وقوله ويوم شهدناه ونحوهما ثم يحذف العايد
فالاصل لا تجزى فيه ثم اتسع فحذف الجار فصار
لا تجزيه ثم حذف العايد فصار لا تجزى على قياس
قولهم ام مال اصابوا فى قول الشاعر فما ادرى اغيرهم ادرى م
تناء بطول العهد ام مال اصابوا وربما قيل ان هذا
الاتساع فى المعطوف عليه اما فى المعطوف فلا بل
يتعين فيها حذف الجار والمجرور وفيه نظر ومعنى
التنكير فى قوله وليبين ان نفسا من نفس لا تجزى عن نفس
منها شيئا من الاشياء وهو الاقناط الكلى القطاع
للمطامع وكذلك قوله ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ
منها عدل اى فدية ومنه الحديث لا يقبل صرف ولا عدل
اى توبة ولا فدية والضمير فى ولا هم ينصرون لما دلت عليه النفس

الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة
والتذكير بمعنى العباد دون اناسي والمعنى والله اعلم ان
يوم القيمة لا يمكن لاحد عينه دفع العذاب عن احد بوجه
من الوجوه المحتملة وذلك لان الدفع اما ان يكون
على سبيل القهر او غيره والاول النصرة اما ان يكون والثاني
مجانا او غيره والاول ان يشفع له والثاني اما ان يكون
باداء ما كان عليه عنه او لغيره والاول ان يجزي
عنه والثاني ان يعطي عنه عدلا وقد نفي جميع الاقسام
وقد استدل المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة
لاهل الكبائر العصاة من المسلمين يوم القيمة اذا ماتوا
من غير توبة بمعنى اسقاط المضار عنهم وان جوزوها
للمؤمنين بمعنى زيادة الثواب ووجه الاستدلال
ما تقدم وفيه نظر فانا لا نسلم عمومها في جميع مواقف
يوم القيمة واوقاتها فانها كثيرة وفي زمانها سعة وطول الكلام

انها لسلب العموم لا لعموم السلب لو قطعنا النظر
عن جميع ذلك لقلنا هي مخصوصة بالكفار للايات
والاخبار الدالة عليها ويؤيده ما قاله المفسرون
ان المخاطب بها اليهود زعما ان اباءهم الانبياء
يشفعون لهم فايسوا منها قطعا لاطماعهم وذهب
اصحابنا الامامية ومشايخهم الى ثبوت الشفاعة
وانها يكون يوم القيمة للعصاة من المسلمين اذا
ماتوا قبل التوبة بمعنى اسقاط المضار عنهم ويدل
عليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا وقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
وفسر بالشفاعة والخبر المستفيض عنه صلى الله
عليه وآله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ونحوه من الاخبار الكثيرة الدالة على ذلك ونقلها
يوجب تطويلا وايضا من تاب من اهل الكبائر فقد زال

عن نفسه الذم والعقاب ويجب عليه تعالى اثابته
عليها ولا ينقصه شيئا من ثوابها وايضا لو كانت الشفاعة
بمعنى طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب
لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله لانا نطلب
له زيادة الفضيلة وارتفاع الدرجة وهم اعلى منه
قلنا الرتبة انما تعتبر بين الشافع والمشفوع اليه كما ان
الامر يعتبر فيها الرتبة بين الآمر والمامور ولا اعتبار
للرتبة في المشفوع فيه لان الكلام على ضربين ضرب
لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه فما اعتبرت فيه الرتبة
انما اعتبرت بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق
الخطاب به ولذلك جاز ان يكون احدنا شافعا
لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة في
المشفوع فيه لما جاز ذلك كما انه لا يجوز ان يكون
آمرا لنفسه وناهيا وربما استدل المعتزلة على مذهبهم

ايضا

لا تقولون به فان قلت هم
يعتبرون الرتبة بين الشافع
والمشفوع فيه فلا يجوزون
كونه ح

ايضا بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع قال صاحب الكشاف بعد ان ذكر ان النفي
في الآية يحتمل ان يتناول الشفاعة والطاعة معا
وان يتناول الطاعة دون الشفاعة فان قلت فعلى
اي الاحتمالين يجب حمله قلت على نفي الامرين جميعا من قبل
ان الشفعاء هم اولياء الله لا يحبون ولا يرضون
الا من احبه الله وان الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم
واذا لم يحبوهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى
ما للظالمين من انصار وقال لا يشفعون الا لمن ارتضى
ولان الشفاعة لا تكون الا في زيادة التفضل
واهل التفضل وزيادته انما هم اهل الثواب
بدليل قوله تعالى ويزيدهم من فضله وقال عند قوله
تعالى قل لله الشفاعة جميعا اي هو مالكها فلا يستطيع احد
شفاعة الا بشرطين ان يكون المشفوع له مرتضى وان يكون

التشفيع ما هذه ونا له انتهى كلامه قلنا لا نزاع ان النفي في مثله يرجع
الى الامرين معا وانما يرجع الى نفي التشفيع المطاع وليس المقصود
من ذلك نفي شفيع يجاب لو قيل وكل شفيع لا يطاع سواء كان
في الظالم او غيره لان التشفيع منزلة اخفض من منزلة
المشفوع اليه والطاعة تقتضي عكس ذلك قلنا القول
بدليل الخطاب متروك وغير ممتنع ان يخص الظالمون بانه
لا تشفيع لهم يطاع وان كان غيرهم بهذه المنزلة ايضا
ثم نقول لما انكرتم ان يكون العاصي محبوبا لله تعالى
من جهة بعض الاعمال الصالحة كالاعتقادات
الحقة فان قلتم الكبيرة تحبط الاعمال فلا يثاب
عليها لان الثواب والعقاب يجب ادامتهما فلا يجوز
اجتماعهما اصلا قلنا الاحباط عندنا باطل والفاسق
يستحق عقابا منقطعا ويستحق الثواب على ايمانه وعلى
وعلى ما يفعله من الطاعات ومنه يعلم كونه مرضيا بالنسبة الى بعض

من اعمال او يراد ارتضى الشفاعة له فان الشفاعة لهم
واقعة باذنه تعالى فان قلتم انه تعالى لا ياذن في الشفاعة
لغير المطيعين اذ لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة
والمعصية وهذا مما استدل به القفال ان كان من
من المعتزلة قبل هذا القفال
المعتزلة البصرية فلا يحسن منه هذا الاستدلال
لانهم يستحسنون عقلا العفو عن صاحب الكبيرة الا
انهم يدعون ان السمع قد دل على ان ذلك لا يقع وحج
فالاستدلال العقلي منه على المنع من الشفاعة في حق
العصاة خطا وان كان من توابع الكعبي المانع من العفو
عقلا فالجواب عنه من وجهين احدهما ان العقاب
حق لله تعالى وللمستحق ان يسقطه بخلاف الثواب
فانه حق للعبد فلا يكون لله تعالى ان يسقطه الثاني ان
قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد انه لا يجوز
التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل فان الله تعالى

قد سوى بينهما في الخلق والحيوة والرزق واطعام الطيبات
وغيرها وان اراد انه لا يجوز التسوية بينهما في جميع الامور
فنحن نقول بموجبه وكيف لا والمطيع لا يكون له
فزع يوم القيمة ولا يكون خائفا عن العقاب والعاصي
يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار
ويتألم ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العقاب
بشفاعة الرسول ويمكن ان يستدل على ما ذهبنا اليه
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فان ظاهرها ان امر العصاة من المسلمين
في الغفران اليه تعالى فيجوز ان يعفو عنهم وهي
وان لم يكن فيها تعرض للشفاعة الا انا نعلم ان الغفران
مع الشفاعة بطريق اولى ولو قيل ان المراد بشرط التوبة
كما وقع في موضع آخر مقيدا وحمل المطلق على المقيد لازم
لان القرآن في حكم كلام واحد فلا ينافي قلنا الشرك

مع التوبة ايضا مقبول واما من تاب فقد سقط ذنبه
كان لم يكن ولا يجوز معاقبته عليه فلا يكون غفران ذنبه
متعلقا بمشية الله تعالى ولا يلزم من التقييد في بعض
المواضع التقييد في الجميع وان كان هناك مانع منه
ومن هنا يعلم ان تخصيص روايات الدالة ظاهرا على نفي
الشفاعة بالكفار متعين فانه لا شفاعة فيهم يوم
القيمة اتفاقا فوجب فيه رفع المنافاة بين روايات واخبار
ويؤيده ما قاله بعض المفسرين ان الظالم حيث
ما وقع في القرآن فالمراد به الكافر وتفصيل ما قاله بعض
المفسرين ان الظالم حيث الا في مواضع قليلة محصورة
دل الدليل على خلاف ذلك فيها والله اعلم بحقيقة الحال
وعليه التوكل في جميع الاحوال **المسئلة**
الخامسة من الحديث المرسل هو حجة يتمسك هل
به في اثبات الاحكام الشرعية ام لا والمراد من المرسل ما رواه

عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة

نسيها كما اذا صرح بذلك او تركها عمدا لكن سووا

او ابهمها كمن بعض اصحابنا او واحد منهم وقول من

لم يلق الرسول صلى الله عليه وآله قال رسول الله

وكذا قول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس وقد اختلف

العلماء في حجيته والتمسك به على اقوال ثلاثة

انه حجة مطلقا وهو قول ابي حنيفة ومالك

واحمد في اشهر الروايتين وابي هاشم وابنا عمه

من المعتزلة واليه ذهب محمد بن خالد من اصحابنا الامامية

وقيل لا يقبل مطلقا وهو قول بعض اصحابنا وبعض

العامة وقال الشافعي يقبل على احد شرائط خمسة

ان يكون الذي ارسله مرة اسنده اخرى قبل

ارساله او يرسله هو ويسنده غيره او يرسله راو

اخر ويعلم ان شيوخ احدهما غير شيوخ الاخر او يعضد

المرسل قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم من حال

الراوي المرسل انه لا يرسل الا عمن يقبل خبره قالوا وقبل

مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها

بهذه الشرائط ومن هذا حاله احببت مراسيله

قبول

ولا اقول ان الحجة تثبت كثبوتها بالمتصل وقال عيسى بن

ابان يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين

ومن هو من ائمة النقل مطلقا وان كان من غير

ائمة النقل فلا يقبل مراسيله واختار هذا القول

الحاجبي والاصح ان المرسل ليس بحجة ولا يصح التمسك

به مطلقا لنا على ذلك ان شرط قبول الرواية العلم

بعدالة الراوي وهو غير حاصل هنا فلا يقبل الرواية

اما الاولى فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين

امر تعالى بالتثبت عند خبر الفاسق ولا واسطة في الواقع

بين وصفي العدالة والفسق ومجهول الحال انما توسط

بين من علم فسقه او عدالته واذا كان وجوب التثبت

في الاية معلقا بنفس الوصف كان مقتضاها ارادة

البحث والفحص عن حصوله وتحققه وعدم تطرق ذلك

اذا قال القايل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة

مثلا درهما مثلا فانه ينبغي ارادة السؤال

والفحص عن اجتماع هذين الوصفين ويؤيد ذلك

تضمن الاية التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما

بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ومن البين

ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر

يحصل من قبول اخبار من لم يعلم صفة الفسق

في الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب على ان

لنا ان نقول هذا التعليل يقتضي ان كل ما لم يؤمن

معه من صحة الندم لا يقبل فقوله خرج المؤمن للعدل

بالاجماع ينبغي الباقي على المنع واما الثانية وهو ان

العلم بالعدالة غير حاصل فيما نحن فيه فلان المرسل

عنه غير معلوم عينه فضلا عن علم عدالته او لعدم المعلومية

وليس هنا الا رواية الفرع عنه وهي ليست تعديلا

فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه

ولقد راينا هم رووا عمن اذا سئلوا عنه عدلوه مرة

وجرحوه اخرى او وقفوا لا ادري وليس سكوت

الفرع عن جرحه تعديلا والا لكان السكوت

عن التعديل جرحا ولوجب ان يكون الراوي اذا جرح

من روى عنه او لا مكذبا لنفسه على انا لو سلمنا

جدلا ان ذلك تعديل لم يقبل منه كيف ولو صرح

بانه سمعه من عدل ثقة لم يثبت تعديله بذلك لجواز

ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لنا

لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه الراوي ومن هنا يقبل تعديل

شاهد الفرع مطلقا ما لم يعرف الاصل فلعل الحاكم يعرفه بفسق وعداوة وغيره فان قيل الكلام في جواز ان يروي عن غير العدل لكن رواية العدل ابنح لان الفرع مع عدالته لا يستجيز ان يخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله الا في محل يجوز له الاخبار فيه وليس ذلك الا مع علمه او ظنه انه قول الرسول صلى الله عليه واله اذ لو استوى الطرفان فاحرى ان يكون وانما يحصل العلم او الظن بانه قوله صلى الله عليه وآله اذا علم او ظن عدالة الاصل ولان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه قبول روايته قلنا لا شك في ان العدل له ان يروي عن العدل غيره ولا نجد بين عدالته وروايته عن غير العدل منافاة وحينئذ يكون روايته عنهما ممكنة ولا يترجح احد الطرفين الا بمرجح منفصل وقول الفرع

عنه الا اذا علم او ظن انه عدل او جب ذلك او رجح وهذا لنفي [illegible] عدالة الاصل [illegible]

قال الرسول كذا يقتضي الجزم بانه يستند الى الرسول صلى الله عليه واله والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وهو يقدح في عدالته كما لا يخفى فلا بد من تاويله وصرفه عن ظاهره الى وجه لا يؤثر في عدالته فليكن مراده انني اظن انه قول رسول الله صلى الله عليه وآله اولى من ان يكون المراد سمعت انه قال رسول الله صلى الله عليه واله ونحن نعلم قطعا انه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل اذ له قول ذلك وان كان قد سمعه من فاسق ويمنع ان يكون روايته يقتضي ايجاب شيء على الغير الا بعد ثبوت عدالة الاصل فلو ثبت كونه عدلا بان هذه الرواية يوجب شيئا على الغير لزم الدور وعلى ان ما ذكره منقوض بشاهد الفرع اذا لم يصرح شاهد الاصل لا فتضائه قبول شهادته هنا كما في الرواية فبان ذلك ثم لكم نلتم ان العدل لا يصدر منه اخبار الا في موضع يجوز له ذلك

ولا يوجب على غيره الا اذا علمه وهو انما يكون عدلا
ثم وصل مع انه لا يقبل شهادته في هذه الصورة فان قلت
الفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة يتضمن
اثبات حق على الغير والرواية يتضمن اثبات الحق مطلقا
من دون تخصيص فتنتفي التهمة هنا لا هناك ومن
هنا اعتبر في الشهادة العدد دون الرواية قلت
الشهادة وان توجهت على الرواية فقد يترجح من وجه
اخر وهو انها يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين
الى يوم القيمة فيجب فيها الاحتياط اكثر من المثبت للحق
على مكلف واحد وبالجملة افتراق الشهادة والرواية في بعض
التفصيلات لا يوجب افتراقهما في الكل ما لم يوجب فرق
في معنى منع قبول رواية المجروح والمجهول واذا كان
ثقة لا يشهد العدل الا على شهادة عدل لم يجز ذلك
في الرواية ووجب جهالة معرفته عين الشيخ حتى ينظر

في حالهما على ان يجوز العمل بالمرسل يؤدي كلما الى ان لا
يكون لذكر الرواة والبحث عن حالهم من العدالة فايدة
فانه لا فايدة فيه سوى معرفة كون الرجل عدلا او غيره
ليعمل بقوله او يتوقف فيه والغرض انه يجوز العمل
بالحديث وان لم يعلم حال راويه وهو يوجب ما ذكرناه فان قيل
احتجوا باتفاق الصحابة على قبول مراسيل العدل فابن
عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلعم
الا اربعة احاديث لصغر سنه وقد صرح بذلك حيث
روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا ربا الا في
النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروى ايضا ان رسول الله
صلى الله عليه وآله لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر
انما اخبره به الفضل اخوه وقبلوا رواياته مع كثرتها وروى
ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من صلى على جنازة
فله قيراط من اجر واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وروى ابو هريرة

بروايته من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم له وقال ما انا قلتها
ورب الكعبة ولكن محمدا صلى الله عليه وآله قالها فقيل
دوجه لحدثنيه الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب
ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وآله
لكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابه بعضه وقد
اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وغيرهما
وروى الحسن البصري حديثا فلما روجع فيه قال
اخبرني به سبعون بدريا وقد نقل عن جماعة من
التابعين قبول المراسيل وهذه الروايات يدل على
ان الصحابة والتابعين كانوا يقبلون المراسيل و
شاع وذاع بينهم بحيث لم ينكره احد منهم فكان
اجماعا منهم على قبوله وايضا لو لم يقبل المرسل
لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا لاحتمال ارساله كالمعنعن
لما ذكرتم من المفاسد فكان اذا قال الراوي عن فلان

لم يقبل حتى يسأل هل رواه احد عنه اولا وهذا يوجب
سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التفتيش ٤٠
والجواب عنه ان يقال ان ما ذكرتم يدل على قبول بعضهم
المراسيل وقول البعض ليس بحجة وعدم رد انكارها انما كان
لان المسئلة اجتهادية ولا اجماع فيها على انه فيما
ذكرتم ما يدل على ان الجميع لم يقبلوا المرسل وذلك
بانه شك ابن عباس وابن عمر وابا هريرة لينكشف
لهم عن حال الراوي ويعلموا انه مما يصح الاعتماد عليه اولا
فان قيل اليس قد قبل بعضهم وسكت الآخرون فيكون
اجماعا سكوتيا قلنا ثبوت الاجماع السكوتي موقوف
على ان ترك سكوتهم كان عن علم ورضى وهو غير ثابت
فيما نحن فيه فان المسئلة اجتهادية ولعله سكت مضمرا
للانكار او مترددا فيه لتعارض ونحوه فان قلت
اذا اسند مرة ثم سنوا ارساله يكون ذلك قادحا في قبوله

[illegible] گفتم که [illegible] نامه [illegible]
[illegible] مزاج [illegible] وبعد از [illegible]
[illegible] گفته [illegible]
حال [illegible]

٤١

اسانيدهم او موجبا للعمل بالمرسل كما لا يخفى قلنا ان [الصحابي]
الذي راى النبي صلى الله عليه وآله اذا قال قال
رسول الله كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع [قبوله]
ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا وبين اسناده ثانيا
وجب قبوله ايضا وليس قبوله في احدى الحالين
دليلا على العمل بالمرسل وعن الثاني ان المقتضي للعمل
بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي عن فلان مع العلم
او الظن برؤيته له وصحبته معه وظن ايضا بحكم
لفظه او عادته انه يريد به السماع او نحوه من طرق
تحمل الرواية وجب القبول لان ظاهره الاسناد و[متى]
انتفى ذلك لم يقبل ولهذا يجب ملاحظة طبقات الرجال
وان الراوي في طبقة المروي عنه وانه تحمل عنه الحديث
اولا لتحصيل الظن بالاسناد وعدمه فيقبل او يرد كما يعلم
ذلك بملاحظة كتب الرجال ولقد كان المناسب ان يكتفوا عند [كل]


خطی
۱۸